Estruturas e Cultura: Liberdade, Consciência e Felicidade

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes*

> "Os homens pagam o crescimento de seu poder tornando-se estranhos àquilo sobre o qual eles o exercem."
>
> ADORNO.

> "O grande problema que está na base de toda filosofia e, mais particularmente, da filosofia moderna, é o problema das relações entre o pensamento e a existência."
>
> ENGELS

Reconheço desde logo quão pretensioso é ousar discutir, no espaço deste curto ensaio, os enormes problemas contidos nas promessas do seu título, em cada um de seus termos e mais ainda o tentar explorar a sua relação. Há aí materiais para vários cursos e para toda uma vida de investigação. Todavia, é sobre isso que desejo apresentar aqui alguma reflexão, posto que de forma apenas exploratória. Para tanto, recorrerei naturalmente a vários guias ou companheiros dessa jornada de Sísifo.

Sei, por outro lado, que existe em geral forte interesse pelo que fazem e pensam os homens e as mulheres, por aquilo que padecem e os inquieta; porém, existe ainda pouca reflexão sobre aquilo que desejam, que aspiram ou com que sonham. Menores ainda são as reflexões sistemáticas sobre o seu destino. Além do mais, as Ciências Humanas possuem

* Sócio Efetivo do Instituto do Ceará

poucos instrumentos conceptuais para dar conta das transformações, das mutações, dos acontecimentos, das condutas divergentes, das paixões, das efervescências coletivas, etc.; carecemos de conceitos que permitam analisar a emergência das particularidades, das diferenças, das inovações...

Nada obstante, a simples noção de **consciência** já nos poria diante de séculos de especulações que vêm pelo menos desde a filosofia clássica na Grécia até os pensadores críticos contemporâneos – isso para não sair do âmbito do Ocidente. Passando pelo neoplatonismo e Santo Agostinho, pela mística judaica e oriental, pela escolástica, etc., é com o **cogito** cartesiano que se institui fortemente a relação da consciência com a subjetividade, e a consciência se define então como conhecimento reflexivo, como apreensão de si próprio de modo imediato e privilegiado, ou seja, a garantia de sua própria existência que o pensamento como consciência possui. Os empiristas e em seguida, sobretudo Kant, é que dão o fundamento da consciência discursiva, como relação com o real. Hegel e o pensamento romântico modificam, sem eliminá-la, essa perspectiva, enquanto a fenomenologia, com Husserl, introduz a **intencionalidade** em sua discussão. Pouco a pouco o pensamento contemporâneo vai abandonando essa noção: a análise **existencial** de Heidegger desfere duro golpe contra o primado metafísico da consciência, enquanto que o naturalismo instrumentalista e o positivismo lógico esvaziam mais ainda os sentidos tradicionais dessa noção. Antes, já John Dewey, por exemplo, insiste em que a condição da consciência reside na dúvida, na situação indeterminada, que exige readaptação e, portanto, num mundo em que não houvesse instabilidade e incertezas, a chama vacilante da consciência se apagaria para sempre[1].

Essa espécie de declínio da consciência no pensamento atual, se verdadeiro, aponta para uma proposição nova do problema da humana condição.

Em suma, no seu desenvolvimento histórico, sobretudo no campo das ciências psicológicas, a noção de consciência foi sofrendo profundas reformulações desde a perspectiva cartesiana. Já William James distinguia em seu território uma região focal e uma região de franja: na primeira, estariam os conteúdos de consciência vividos com clareza e distinção; ao passo que a segunda corresponderia à região obscura do subconsciente. Com Sigmund Freud, a noção de consciência padece ampla redução,

[1] Cf.: *La Experiencia y la Naturaleza*. México: FCE, 1948. A edição original: *Experience and Nature*. Chicago: Open Court Publishing Co., 1925.

pois, conforme sublinha Ricœur, por extensão da dúvida metódica, já não se aceita sua coextensividade com o psiquismo, visto que maior porção deste é dominada pelo inconsciente. Com o advento do behaviorismo, a consciência como conceito central foi abandonada, face à impossibilidade de submeter sua análise aos critérios positivistas de objetividade. Não obstante, já não é essa hoje a posição dominante; com efeito, conforme destaca J. Piaget:

> "contrariamente às teses do behaviorismo clássico, não existe dicotomia nem oposição de princípio entre comportamento e consciência, visto que a "tomada de consciência" constitui ela mesma uma conduta, em interação com todas as outras."[2]

* * *

No que tange à enorme questão da **liberdade**, sequer me aventuro a aflorá-la nesta exposição. Tomarei esse termo aqui no seu sentido geral, noção de senso comum, que fala em livre arbítrio, em faculdade de escolha em face de alternativas contrapostas e de contradições, em capacidade de autodeterminação, etc. Sem desconhecer naturalmente a existência dos controles e das paixões. Com relação a estas, os Gregos a encaravam como um sofrimento, uma doença, porque elas perturbam a ordem da razão. Já no que se refere àqueles, sobretudo quanto à interiorização das estruturas socioculturais reguladoras da conduta – essa "dimensão oculta" de que nos fala Edward T. Hall –, não posso esquecer este agudo observador da sociedade humana que foi Maurice Halbwachs – eliminado pelos nazistas em Buchenwald (1945) –, o qual nos advertia: *«Existe em nós um homem social que vigia o homem passional.»*[3] E talvez seja, exatamente aí, que reside todo o fulcro da questão de que me ocupo aqui. Noutros termos: qual o volume de emoções e sentimentos, de sonhos e desejos que uma sociedade concede aos seus membros? Como trata ela as insurreições passionais (individuais ou coletivas)?

---

2 Jean PIAGET e colaboradores. *La Prise de Conscience*. Paris: PUF, 1974, p. 7.

3 *Apud* Jean DUVIGNAUD. *La Genèse des Passions dans la vie sociale*. Paris: PUF, 1990, p. 9. Gostaria de sublinhar o valor desta obra como uma das melhores e mais amplas análises do tema.

Ora, na escala zoológica, o filhote humano é talvez o mais dependente e desamparado desses viventes. Portanto, ele não nasce livre, mas possui a virtualidade para libertar-se sob condição. A liberdade é uma construção histórica e individual, que se obtém na luta pela vida, nessa dialética de submissão necessária e autonomia conquistada. E esse processo existencial pode desembocar em vias as mais variadas ou antagônicas: da rebeldia à servidão voluntária...

Todo o imenso conjunto de estruturas sociais, altamente modelador, todo o sistema de instituições e grupos (família, escola, vizinhança, Estado, religião, mercado...), toda a sedimentação desde tempos imemoriais de saberes, crenças, normas e valores, articulam-se para gestar a arquitetura do caráter por sobre a herança biológica[4]. Os costumes e os usos de uma sociedade ou cultura, que asseguram "a expressão obrigatória dos sentimentos" (em rituais de aflição ou de luto, em ritos alimentares, sexuais, econômicos, lúdicos, sagrados, etc.), tendem a ordenar recorrentemente desde nossos códigos de sensibilidade e de percepção até as nossas escolhas mais públicas ou mais estritamente pessoais; impondo assim um catálogo de atitudes e de condutas toleradas ou exigíveis, a fim de corresponder à imagem que um grupo ou uma sociedade se dão daquilo que deve ser um homem ou uma mulher, em seus diferentes papéis e idades.

* * *

Examinemos sumariamente o problema das relações entre *liberdade* e *estruturas*, problema que se situa entre os grandes questionamentos da filosofia, tanto assim que as correntes de pensamento do século XIX e inícios do século passado põem num nível privilegiado a antítese entre determinismo científico e liberdade moral e ontológica. Dois tipos de respostas são possíveis para esse problema, segundo a liberdade seja afirmada *contra* as estruturas ou conforme seja concebida como emergindo *dentro* de uma ontologia estrutural.

A segunda posição é típica da filosofia cristã tradicional que sustenta que a fonte da liberdade deve ser buscada no *interior* de estruturas superiores ao ser, que «a raiz da liberdade está inteiramente estabelecida

[4] Hoje, falar-se-ia em fusão entre essas duas ordens de forças, tais como estudadas pela Epigenética.

na razão»[5] e que ela só surge *com* e *dentro* das estruturas mais firmes e mais finas da ordem universal.

Já quanto à primeira resposta – a liberdade afirmada *contra* as estruturas – poderíamos invocar a posição de Sartre. Na sua peça *Les Mouches*, onde reelabora dramaticamente o mito de Orestes, irmão de Electra, em certo momento Sartre lança esta afirmação veemente: *quando a liberdade penetra no coração de um homem, nem os deuses podem mais contra ele*. Talvez isso não passe de uma frase de efeito. Todavia, em seu célebre livro *L'Existencialisme est un Humanisme*, ele desenvolve essa posição, sustentando que no nível do homem, o que é primeiro, o que se põe a si mesmo, é o sujeito existencial e livre, visto que não existe precedendo a essa existência e a essa liberdade nem Deus nem natureza humana concebida por Deus. Assim, na falta de essência universal do homem, é preciso admitir «*uma universalidade humana de condição*» (p. 68). E «*por condição entende-se o conjunto dos limites a priori que configuram a situação fundamental do homem no universo... Aquilo que não varia é a necessidade de estar no mundo, de aí estar no trabalho, de aí estar no meio de outros e de aí ser mortal.*» (pp. 68-69) Tal condição humana é um trampolim cuja resistência permite o impulso da liberdade. A necessidade que tem a liberdade de se confrontar com uma condição compartilhada confere às suas invenções, aos seus "projetos" singulares uma espécie de universalidade de referência, mas que jamais é "dada" ao homem, e deve sempre ser construída por ele. Além disso, cada um de nossos atos livres, "ao *criar o homem que queremos ser, ... cria ao mesmo tempo uma imagem do homem tal como estimamos que ele deve ser...*" (p.25). Enfim, "*não existe realidade senão na ação*» e o homem não é «*nada além de seus atos*» (p. 55), ao passo que cada um de seus atos é como uma fulguração da liberdade[6].

Sartre, porém, não fundamenta essa espécie de dogmática a não ser em suas próprias, ainda que brilhantes, *opiniões*.

Se passarmos para uma mirada mais nitidamente sociológica, o questionamento incidirá mais intensamente nos conflitos internos de uma formação social e nas relações dos indivíduos com a sociedade.

---

[5] St. Tomás de AQUINO: *De Veritate*, 24, 2.

[6] *Apud* LACOMBE, Olivier. «Structure et Liberté – Réflexion Philosophique», **in** ÉTUDES CARMÉLITAINES. *Structures et Liberté*, pp. 277-278. [V. nas indicações bibliográficas no final do ensaio a referência completa desta obra].

Max Scheller observava que a cada modo de vida social, a cada região da cultura ou da civilização, correspondia um campo infinito de valores, de lógica, de afetividade, e um tipo de conhecimento e sensibilidade. E ele mesmo advertia: «Quanto maior for a distância entre a condição jurídica dos diversos grupos sociais, dada pelo sistema político ou pela tradição real, de um lado, e pelo poder real, de outro, tanto mais forte será a carga de explosivo espiritual.»[7] Noutros termos: ninguém recebe o ciúme, o amor, o ódio como os Apóstolos receberam as línguas de fogo no Pentecostes; na trama da existência coletiva é que provamos a validade desses atos. A afetividade que flui nessa trama não é uma substância e muito menos um mosaico de "estados": ela germina de uma troca entre os papéis, os status, aquilo que se é, e aquilo que se quer parecer ou obter – numa permanente confrontação. «No limite, a figura da personalidade e do indivíduo, longe de ser uma simples figura de direito ou de moral, seria o resultado extremo e incessantemente modificável da interação de homens e mulheres.» (Duvignaud, 1990).

Na análise das relações entre, de um lado, a estrutura social e a cultura, e, de outro, os padrões de conduta diferencialmente divergentes que os indivíduos aí assumem como estratégia existencial, por certo uma das tentativas mais sistemáticas nesse sentido é o célebre estudo de Robert Merton sobre «estrutura social e anomia»[8]. Embora eu tenha dificuldade em assumir o conjunto de seu posicionamento teórico, creio ser relevante resumir a seguir o seu argumento.

Assim, Merton afirma desde logo não estar de acordo com a doutrina tradicional segundo a qual, no começo, existem os impulsos biológicos do homem em busca de expressão total, surgindo depois a ordem social, como aparelhamento para o manejo desses impulsos, para o processamento social das tensões, para a «renúncia às satisfações dos instintos», nas palavras de Freud (*Mal-Estar na Civilização*). O inconformismo para com as exigências de uma estrutura social é assim admitido como enraizado numa natureza original. O que faz Merton comentar que, se a

[7] *Apud* DUVIGNAUD, Jean. *op. cit.*, p. 19.

[8] Cf.: MERTON, Robert K. «Social Structure and Anomie», **in** *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: The Free Press, 1962, pp. 131-160. Vale lembrar que antes dele, numa perspectiva sociológica diferente, Maurice HALBWACHS publicou em 1938, em Bruxelas, um trabalho pioneiro, intitulado *Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale*, reeditado **post-mortem** sob o título *Esquisse d'une Psychologie des Classes Sociales* (Paris: Marcel Rivière, 1964 [1945]).

concepção freudiana é uma variante da doutrina do "pecado original", a sua interpretação neste estudo é uma doutrina do "pecado socialmente transmitido". Portanto, com o avanço da ciência social, esse conjunto de concepções sofreu modificações de modo a produzir nova perspectiva para a análise dos comportamentos que desviam das normas prescritas, visto que qualquer que seja o papel dos impulsos biológicos, permanece de pé a questão de se saber por que a freqüência dessas condutas divergentes varia dentro de estruturas diferentes, e por que ocorre terem os desvios formas diversas em estruturas diferentes.

Entre os diversos componentes das estruturas sociais e culturais, dois se destacam por sua importância. Podem ser analiticamente separados, embora operem conjuntamente nas situações concretas. O primeiro consiste em objetivos de propósitos e interesses culturalmente definidos, mantidos como legítimos para todos, ou para membros diversamente situados na sociedade. Tais metas são relativamente integradas e mais ou menos ordenadas numa hierarquia de valores. Envolvendo graus diversos de sentimentos e de significação, as metas socialmente predominantes constituem um quadro de referência para as aspirações individuais.

Um segundo componente da estrutura cultural é aquilo que regula e controla os modos socialmente aceitáveis de alcançar tais metas. Cada grupo social, invariavelmente, acopla suas metas culturais a regulações (enraizadas nos costumes ou instituições) de procedimentos disponíveis para o mover-se rumo a tais objetivos. Muitos procedimentos que do ponto de vista de indivíduos isolados seriam os mais eficientes na obtenção dos valores desejados – o exercício da força, da fraude, do poder – tendem a ser excluídos da área institucional da conduta permitida. Em todos os casos, a escolha dos expedientes para o esforço de obtenção das metas culturais é limitada pelas normas institucionais. Não se deve esquecer que as práticas culturalmente padronizadas não são constituídas de uma peça única. Estão sujeitas à larga gama de controles que podem ser expressos pelos termos: *prescrição, preferência, permissão e proscrição.*

Por outro lado, afirmar que as metas culturais e as normais sociais funcionam ao mesmo tempo para modelar práticas vigentes, não significa que elas exercem uma relação constante umas sobre as outras. A ênfase cultural dada a certos objetivos varia independentemente do grau em que são enfatizados os dispositivos institucionalizados. Pode ocorrer uma tensão pesada sobre o valor de objetivos particulares, envolvendo compa-

rativamente pouca preocupação com os meios socialmente recomendados para a consecução de tais objetivos. O caso limite desse tipo se dá quando a amplitude de procedimentos alternativos é governada apenas por critérios técnicos ao invés de normas institucionais. Um segundo tipo limite seria aquele em que as práticas sociais realizam um conformismo absoluto, que tende a tornar-se o valor central de uma sociedade, cuja estabilidade é por algum tempo assegurada à custa da flexibilidade. Neste caso, desenvolve-se uma ordem social limitada por tradição "sagrada", marcada pela neofobia. Entre esses tipos extremos estão as formações sociais que mantêm equilíbrio relativo entre ênfases sobre metas culturais e práticas institucionais, o que permite suas mutações.

Diante das tensões e conflitos que se instalam no interior de qualquer formação social, entre as metas culturalmente enfatizadas e os dispositivos institucionais de sua obtenção, os sacrifícios, que ocasionalmente daí decorrem, devem ser contrabalançados por recompensas socializadas. Além disso, a distribuição de posições sociais mediante a competição típica das sociedades atuais deve ser organizada de modo a proporcionar incentivos positivos para a adesão às obrigações das situações e para cada posição dentro da ordem social; do contrário, emergirá o comportamento aberrante. Daí que a hipótese central que orienta a análise de Merton é que o comportamento aberrante pode ser considerado sociologicamente como um sintoma de dissociação entre as aspirações culturalmente prescritas e as vias socialmente estruturadas para realizá-las.

Postas assim tais premissas, ele formula em seguida uma tipologia das adaptações individuais que comporta cinco padrões de conduta: *conformismo, inovação, ritualismo, retraimento e rebelião*. Não disponho de espaço aqui para apresentar o rico exame ilustrativo que Merton realiza desses tipos de conduta. E ele conclui o seu trabalho observando: «*Quaisquer que sejam os sentimentos do leitor referentes à conveniência moral de coordenar ambas as fases, a das metas e a dos meios da estrutura social, é claro que a sua imperfeita articulação conduz à anomia. Se uma das funções mais gerais da estrutura social é a de fornecer uma base para a previsibilidade e a regularidade do comportamento social, essa função torna-se crescentemente ineficaz à medida que esses componentes do sistema se dissociam. No limite, a previsibilidade é minimizada e sobrevém o que se pode legitimamente chamar de anomia ou caos cultural.*»[9]

[9] MERTON, Robert K. *op. cit.*, pp. 159-160.

* * *

Para concluir essa exposição, incluindo a discussão do último termo das relações que propus no título deste trabalho – a saber: a problemática da **felicidade**, como meta existencial na solução do mal-estar na civilização –, convoco para tanto um guia que me parece seguro: Freud, esse poderoso pensador da cultura e da humana condição.

Não sou, porém, suficientemente versado em sua vasta obra como gostaria para firmar juízo consistente sobre o que de melhor propôs a esse respeito. No meu entendimento, suas obras da maturidade elaboram boa reflexão sobre a temática de que venho me ocupando. Penso aqui, em particular, no seu *O Mal-Estar na Civilização* (1930)[10], livro denso e um tanto pessimista, que termina por uma indagação angustiante e começa com esta afirmação crítica:

> "É impossível fugir à impressão de que as pessoas comumente empregam falsos padrões de avaliação – buscam poder, sucesso e riqueza para si mesmas e os admiram nos outros, subestimando tudo quanto verdadeiramente tem valor na vida."

Mas Freud não se arrisca a dizer que valor é esse. Aprofunda, porém, nesse ensaio, sua investigação sobre o significado da vida e as dificuldades que derivam da civilização, reflexão analítica que já vinha de sua obra anterior, *O Futuro de uma Ilusão* (1927)[11], onde exercita esse mesmo procedimento visando particularmente à religião.

Ora, diz ele, a vida, tal como a encontramos, é por demais árdua para nós, proporcionando muito sofrimento, decepções e tarefas impossíveis. Daí que não possamos passar sem "medidas paliativas", de que

---

[10] Cf.: FREUD, Sigmund. *Obras Escolhidas*. Seleção de textos de Jayme Salomão. Col. "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1978. É significativo assinalar que a tradução desta obra para o inglês adotou o título de *A Civilização e seus Descontentes*, no qual vem implícita a contradição entre indivíduo e sociedade.

[11] *Ibidem*, 1978, pp. 85-128. Neste ensaio, como no anteriormente referido, Freud repete com freqüência esta expressão «hostilidade para com a civilização», sobretudo por parte das "massas" e das "classes subprivilegiadas". Ora, será que existe algo mais natural e justo do que a atitude de hostilidade desses que percebem, ainda que intuitivamente, serem as obras da civilização e as suas conquistas construídas com o sacrifício de suas vidas, ou fruto de enormes pilhagens, conforme assinala argutamente W. Benjamin? Ou ainda, por exemplo: numa cultura tribal decerto não há tal tipo de conflito.

cita três tipos: **derivativos poderosos**, que nos fazem extrair luz de nossa desventura; **satisfações substitutivas**, que a diminuem; e **substâncias tóxicas**, que nos tornam insensíveis a ela. Nos derivativos, ele encara sobretudo o trabalho e a atividade científica. Já as satisfações substitutivas, como as oferecidas pela arte, ele as considera ilusões, em contraste com a realidade; nem por isso menos eficazes do ponto de vista psíquico, em virtude do papel central assumido pela fantasia na vida mental. Enfim, as drogas influenciam nosso corpo e alteram a sua química. Ao que Freud acrescenta esta observação: não é fácil perceber onde a religião acha seu lugar nessa série.

A indagação acerca do propósito da vida humana já foi formulada muita vez, nunca recebeu, porém, resposta satisfatória e, diz ele, talvez não a admita. Muitos supõem que se fosse demonstrado que a vida *não* tem propósito, esta perderia todo valor. Este questionamento parece tipicamente humano, visto que ninguém fala do propósito da vida dos animais; talvez por se supor, presunçosamente, que estes estão a serviço do homem. E, asseverando que só a religião é capaz de resolver essa questão, ajunta: *"Dificilmente incorreremos em erro ao concluirmos que a idéia de a vida possuir um propósito se forma e desmorona com o sistema religioso."*[12]

[12] Esse questionamento me faz evocar a reflexão altamente significativa de Fernando **PESSOA** nestes versos:

> "O mistério das cousas, onde está ele?
> Onde está ele que não aparece?
> Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?
> Que sabe o rio disso e que sabe a árvore?
> E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso?
> Sempre que olho para as cousas e penso no que os homens pensam delas,
> Rio como um regato que soa fresco numa pedra.
>
> Porque o único sentido oculto das cousas
> É elas não terem sentido oculto nenhum,
> É mais estranho do que todas as estranhezas
> E do que os sonhos de todos os poetas
> E os pensamentos de todos os filósofos,
> Que as cousas sejam realmente o que parecem ser
> E não haja nada que compreender.
>
> Sim, eis o que os meus sentidos apreendem sozinhos:
> As cousas não têm significação: têm existência.
> As cousas são o único sentido oculto das cousas."
>
> [*O Guardador de Rebanhos – XXXIX,* 1911-1912]

Freud enfrenta então o problema menos ambicioso de saber qual é a intenção que os homens, por seu comportamento, atribuem às suas existências. Por isso formula esta indagação crucial: *«que pedem eles da vida e que desejam nela realizar?»* E ele mesmo responde: *«Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer.»* Essa empresa apresenta uma meta positiva e outra negativa – por um lado, busca a ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, visa à experiência de intensos sentimentos de prazer. Em sentido restrito, 'felicidade' só diz respeito a estes últimos. Vê-se que o propósito da vida é dado pelo princípio do prazer, que domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início; não há dúvida sobre sua eficácia, ainda que seu programa esteja em desacordo com o universo inteiro: todas as suas normas lhe são contrárias. Freud insiste que somos feitos de modo a só obtermos prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um estado de coisas. Embora dizendo que pode ser exagero, cita Gœthe a esse respeito: *«nada é mais difícil de suportar que uma sucessão de dias belos.»*

Nossa felicidade é, pois, sempre limitada por nossa constituição, e a infelicidade é experiência mais freqüente. Ou seja, o sofrimento nos provém, segundo ele, de três fontes: de nosso **corpo**, condenado à decadência e à dissolução, sem mesmo poder dispensar a dor e a ansiedade como sinais de advertência; da superioridade da **natureza**, que pode voltar-se contra nós de forma destruidora e impiedosa; e da **inadequação das regras** que buscam ajustar as relações mútuas dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade.

A partir dessas premissas, Freud desenvolve longa reflexão para analisar as táticas de vida desenvolvidas pelos homens no seu desiderato de reduzir o sofrimento e buscar a felicidade, especialmente seu belo exame da relação entre amor e civilização, sexualidade, agressividade, confronto com a cultura, existência do mal, pulsão de morte e destrutividade (Tânatos), retomando sua hipótese do parricídio primordial como origem da culpa e do remorso, etc. Desse panorama agonístico, conclui o ensaio afirmando uma esperança na vitória do amor, para logo em seguida formular sua dúvida final acerca do bom êxito dessa dialética:

> *"Agora só nos resta esperar que o outro dos dois 'Poderes Celestiais', o eterno Eros, desdobre suas forças para afirmar-se na luta com seu não menos imortal adversário.* ***Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?****"*[13]

[13] Esta última frase, que sublinhei, foi acrescentada por Freud posteriormente (em 1931), quando começava a se tornar evidente a ameaça de Hitler.

Freud, esse grande ficcionista cartesiano (que me perdoem o oximoro), não relaciona, porém, claramente, 'liberdade', 'consciência' e 'felicidade', mas isso está implícito em todo o seu pensamento e a psicanálise opera no sentido da tomada de consciência como via de superação das perturbações da conduta. Pode ser enganador encarar a psicanálise como modelo para interpretar a relação entre consciência (autoconhecimento) e liberdade. Com efeito, a autoconsciência ou o autoentendimento racional não é a mesma coisa que autonomia. Um escravo, por exemplo, pode apreender lucidamente as circunstâncias de sua subordinação e, não obstante, permanecer escravo. Entretanto, é fundamental reconhecer que a compreensão das condições que influenciam a conduta humana é incorporada na ação e pode produzir sua própria transformação.

Um século antes de Freud, o "socialista utópico", Charles Fourier (1772-1837) atribuía ao desejo aquilo que os pensadores concediam às leis ou à razão, e estimava que a Civilização esconde as paixões que Deus deu aos homens a fim de que conhecessem a plenitude: «a felicidade, dizia ele, consiste em ter muitas paixões e muitos meios de satisfazê-las.»[14] E algumas décadas depois, Thomas Carlyle (1795-1881), em seu *Sartor Resartus*, emitia um juízo mais comedido: a "felicidade" pode ser encarada como uma fração na qual o numerador representa as realizações, e o denominador, as aspirações.

Como quer que seja, antes e depois de Freud, há ampla tradição reflexiva opondo os termos desta espécie de aporia – consciência e felicidade – e tendendo quase sempre a relacionar felicidade antes com inocência, ignorância ou inconsciência. Georges Brassens, artista de poética anarquista, dizia numa de suas canções: "Não há senão os imbecis que sabem bem fazer o amor." Ou Balzac (1799-1850), que afirmava em seu *Eugênia Grandet*: «Terrível condição do homem! não existe uma de suas felicidades que não provenha de uma ignorância qualquer.» E Dostoievski (1821-1881), já não recordo em qual de suas obras, talvez *Memórias do Subsolo*, asseverava que o homem ocidental viveria mais feliz com a metade da lucidez que conquistou. Melhor ainda que os demais, Ibsen (1828-1883) enfrenta o problema ético dessa relação em *O Pato Selvagem* e em *Espectros*: até onde é importante para a vida do homem que ele tenha clara consciência dos fatos que lhe concernem? Em *Espectros*, apresenta um indivíduo cuja vida arruína-se pela ignorância de sua real

[14] *Apud* DUVIGNAUD, Jean. *op. cit.*, p. 11.

filiação ou herança. Já na outra peça, examina a situação contrária, a de um homem cuja vida feliz funda-se na incompreensão que tem da atitude dos demais para consigo.

A questão não parece, pois, residir em saber se a tomada de consciência é ou não importante, mas se é ***mais*** importante do que ser feliz. Resta também saber se tal questionamento é legítimo em face da luta ou conflito entre o Bem e o Mal que vem desde os primórdios e de que decorrem todas as reflexões nessa área. E, enquanto não dispusermos de critérios seguros para estabelecer alguma resposta satisfatória a essa indagação, talvez estejamos condenados a seguir a estranha dialética das feiticeiras shakespearianas, no *Macbeth*:

> ***"O belo é horroroso, e o horroroso é belo. Agitemo-nos por entre a névoa e o ar impuro".***

Fortaleza, 15/Março/1999, primeira versão: meras notas; revisto como ensaio em 16/junho/2018.

PARA AMPLIAR A DISCUSSÃO
(Além das fontes citadas no texto)

a) Livros

APEL, Karl-Otto:

1994 *Estudos de Moral Moderna*. Trad. de Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes. [Trata-se de coletânea de ensaios extraídos de duas das principais obras deste filósofo que, hoje, *é* ao lado de Habermas um dos principais membros da Escola de Frankfurt; tema-chave de seu pensamento: a idéia de "Ética do Discurso" que, na *comunidade de comunicação*, explora a análise da situação do ser humano como problema ético; etc.].

ARISTÓTELES:

2000 *Retórica das Paixões*. Prefácio de Nichel Meyer; Introdução, notas e tradução do grego de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Matins Fontes. [De fato este texto importante do filósofo é o Livro II de sua obra *Arte Retórica*; nele examina: a cólera, a calma, o amor e o ódio, o temor e a confiança, vergonha e imprudência, o favor, a compaixão, a indignação, a inveja, a emulação e o desprezo].

2001 *Ética a Nicômaco*. S. Paulo: Martin Claret. [Um dos fundamentos do pensamento ocidental].

BADIOU, Alain:

1994 *Para uma Nova Teoria do Sujeito*. Conferências brasileiras. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. [A. B. é decerto o filósofo contemporâneo que tem produzido reflexão radical sobre as questões reativas à condição humana, à ética, o mal, as verdades, etc., percorrendo ousadamente a psicanálise freudiana e sua revitalização por Lacan, os fundamentos da matemática, correntes recentes de políticas de emancipação, a poesia e a literatura, etc.].

1995 *Ética* – Um ensaio sobre a consciência do Mal. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. [Introdução à edição brasileira de Ari Roitman].

BASBAUM, Leôncio:

1967 *História e Consciência Social*. S. Paulo: Fulgor.

BERGSON, Henri:

1958 *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 88e éd. Paris: PUF.

BLOOM, Harold:

2005 *Onde Encontrar a Sabedoria?* Rio de Janeiro: Objetiva. [Este renomado crítico norte-americano percorre grandes narrativas, comparando-as a fim de mostrar a via da sabedoria em nossa vida: Jó e Eclesiastes, Platão e Homero, Cervantes e Shakespeare, Montaigne e Bacon, Samuel Johnson e Goethe, Emerson e Nietzsche, Freud e Proust, o Evangelho de Tomás e Santo Agostinho].

BRITO, Farias:

1953 *A Verdade como Regra das Ações*, 2ª. ed. Rio de Janeiro: MEC-INL.

BULCÃO NETO, Manuel Soares:

2009 *A Eloqüência do Ódio* – reflexões sobre o racismo e outras alofobias. São Paulo: LivroPronto. [Prefácio do Dr. Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes].

BUNGE, Mario:

1972 *Ciencia y Ética*. Buenos Aires: Siglo XX. [Livro discute questões postas pela relação do título: aliança da ciência e establishment; acusações à ciência: desemprego, guerra, degradação da natureza, alienação; apoteose da ciência e seu ajuizamento moral, que leva à revolta contra o método científico e contra a civilização centrada na ciência; etc.].

CALLIGARIS, Contardo:

1996 *Crônicas do Individualismo Cotidiano*. S. Paulo: Ática. [O A. examina 6 temas: A culpa e a vergonha de ser ocidental; aceitando a cultura da qual somos filhos; instantâneos com carinho; mínima amoralia; as crianças e os seus; diferenças pouco conciliáveis].

CASSIRER, Ernst:

1966 *Antropología Filosófica*. México: F.C.E.

CAZENEUVE, Jean:

1968 *Felicidad y Civilización*. Buenos Aires: Paidós.

CHANGEUX, Jean-Pierre et RICŒUR, Paul:

1998 *La Nature et la Règle* – Ce qui nous fait penser. Paris: Editions Odile Jacob. [Livro denso, de extensa discussão entre um neurocientista, Professor do Collège de France e do Instituto Pasteur, e um filósofo, Professor Emérito da Universidade de Chicago, confronta as perspectivas de suas áreas de conhecimentos, em seus resultados, seus projetos, sua capacidade de sustentar um debate sobre a moral, sobre as normas, sobre a paz; em especial impressionam as reflexões contidas no Cap. VII «Éthique universelle et conflits culturtels», que encerra a obra].

DELEUZE, Gilles:

2002 *ESPINOZA – Filosofia prática*. São Paulo: Escuta. [Obra resultante de curso dado pelo autor, excelente análise da *Ética* de Espinoza – Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal; revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes].

DUBARLE, Dominique:

1953 *Humanisme Scientifique et Raison Chrétienne*. Paris: Desclée de Brouwer.

DURKHEIM, Émile:

1975 *TEXTES*, v. 2. Religion, morale, anomie. Apresentação de Victor Karady. [Esta obra leva ao miolo da reflexão durkheimiana, as variações sobre o sagrado e o profano não só articulam teoria sociológica da religião mas também o aproche objetivo das condições de existência das sociedades, temas do 1º. Capítulo; e no 2º, ele elabora a definição sociológica do normal e do patológico em fenômenos coletivos, recorrendo a indicadores empíricos como criminalidade, divórcio, antissemitismo, suicídio...; tais estudos introduzem outro grande tema de sua reflexão – ilustrada no 3º. Cap. – a *moral* como disciplina coletiva, tela de fundo da primeira fase de suas investigações, como a religião na segunda].

ENRIQUEZ, Eugène:

1983 *De la Horde à l'État*. Essai de psychanalyse du lien social. Paris: Gallimard. [De meu conhecimento, este é dos melhores estudos das obras de Freud na perspectiva de análise do comportamento social e político em seus desdobramentos].

ÉTUDES CARMÉLITAINES:

1958 *Structures et Liberté*. XXV^e Anniversaire des Études Carmélitaines. Bruges: Desclée de Brouwer. [Obra importante pela participação de especialistas em Biologia, Física, Psiquiatria, Psicanálise, Teologia, Filosofia, etc.].

FOUCAULT, Michel:

2004 *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes. [Ampla análise de estudos da subjetividade e suas implicações filosóficas, éticas e políticas].

FREITAG, Barbara:

199 *Itinerários de Antígona* – a questão da moralidade. Campinas, SP: Papirus. [O título da obra diz pouco do denso conteúdo, que analisa a filosofia, a sociologia e a psicologia da moralidade em busca de uma síntese atual. Boa parte de sua reflexão se faz obviamente a partir da peça de SOPHOCLE: *Antigone* **in** *Tragédies*. Préface de Pierre Vidal-Naquet. Paris: Gallimard, 1989, pp. 81-129; a tragédia termina com estes dizeres do Corifeu: «A sabedoria é de muito a primeira das condições da felicidade...»].

FREUD, Sigmund:

1953 *Psychologie Collective* et *Analyse du Moi*. Paris: Payot.

1973 *El Chiste y su Relación con el Inconsciente*. OBRAS COMPLETAS Tomo I (1873-1905), 3ª. ed. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, pp. 1029-1167.

GARAUDY, Roger:

1966 *Perspectivas do Homem* – Existencialismo, pensamento católico e marxismo, 2ª. ed. Rio: Civil. Brasileira. [Ampla reflexão analítica dos temas do subtítulo].

GERTH, Hans e MILLS, C. Wright:

1973 *Caráter e Estrutura Social*. Psicologia das instituições sociais. Rio de Janeiro: Civiliz. Brasileira. [Partindo de Marx e Freud ou de Weber e George Mead, os autores buscam mostrar o homem como ator histórico e não como mero feixe de reflexos ou um ser impotente à mercê de forças sociais poderosas].

HUGHES, H. Stuart:

1958 *Consciousness and Society*. The reorientation of European social thought 1890-1930. New York: Vintage Books. [Segundo sugere o título, amplo estudo crítico do positivismo, marxismo, psicanálise e mais correntes do pensamento social e político].

HUME, David:

2001 *Tratado da Natureza Humana*. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais (1739-1740). São Paulo: Ed. UNESP.

KANT, Immanuel:

1964 *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. S. Paulo: CEN.

KESSELRING, Thomas:

2007 *Ética, Política e Desenvolvimento Humano* – A justiça na era da globalização. Caxias do Sul, RGS: EdUCS. [Amigo suíço-alemão, filósofo e educador, dedica boa parte das reflexões desta obra à situação brasileira].

LA BOÉTIE, Etienne:

1982 *Discurso da Servidão Voluntária*, edição bilíngüe. S. Paulo: Brasiliense. [Comentários de Pierre Clastres, Claude Lefort e Marilena Chauí].

LINTON, Ralph:

1956 *Cultura y Personalidad*. México: F.C.E.

MANNHEIM, Karl:

1961 *Diagnóstico de Nosso Tempo*. Rio: Zahar. [A. põe em epígrafe a esta obra a seguinte frase de Montaigne: *«Nenhum vento ajuda a quem não sabe para que porto deverá velejar»*].

MARCEL, Gabriel:

1956 *El Hombre Problemático*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

MARITAIN, Jacques:

1964 *A Filosofia Moral*. Exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Ed. [Obra importante pela amplitude e densidade analítica].

MINOIS, Georges:

2003 *História do Riso e do Escárnio*. São Paulo: Editora UNESP.

MILL, Stuart:

2010 *Sobre a Liberdade*. S. Paulo: Hedra. [Representante típico do pensamento liberal analisa o conflito básico entre Liberdade e Autoridade; relação entre ética, economia, religião; para ele a "tirania da maioria" sobre a individualidade impõe hegemonia que não é saudável ao desenvolvimento da sociedade].

MORIN, Edgar:

1990 *Science avec conscience*. Paris: Fayard. [Percorre esta obra rica reflexão sobre os múltiplos aspectos das relações entre ciências ↔ ética e complexidade].

MOUNIER, Emmanuel:

1951 *Introduction aux Existentialismes*. Paris: Denoël. [Exame crítico da tese do pensamento existencialista centrado no homem e segundo o qual este não é determinado *a priori* por sua essência, mas é livre e responsável por sua existência].

1957 *Traité du Caractère*. Paris: Editions du Seuil. [Extensa análise crítica dos aproches sobre o mistério da pessoa].

1958 *Sombras de Medo sobre o Século XX*. Rio: Livr. AGIR Ed. [Pensador que alia ousadamente reflexão e ação, ele investe criticamente nesse "tempo de apocalipse" no exame das raízes psicossociais do antitecnicismo e do cristianismo e a noção de progresso].

MUMFORD, Lewis:

1955 *A Condição de Homem*. Uma análise dos propósitos e fins do desenvolvimento humano. Porto Alegre: Ed. Globo. [Das três obras que dedicou a essa temática, o autor considera esta como a mais importante. E de fato inicia a Introdução com estas questões: *"Que é o homem? Que sentido tem sua vida? Qual a sua origem, a sua condição, o seu destino?"*

1959 *A Conduta da Vida*. Belo Horizonte: Itatiaia. [Este encerra a série dos três estudos].

NOVAES, Adauto (Coord.):

1987 *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia. das Letras. [Esta obra traz a contribuição de cerca de vinte especialistas, com conteúdos e perspectivas diversas].

NIETZSCHE, F.:

1992 *Além do Bem e do Mal* – Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. S. Paulo: Cia. das Letras. [Obra perturbadora, constitui uma crítica radical da modernidades nas ciências, nas artes e na política].

1972 *La Généalogia de la Morale*. Paris: Gallimard. [O autor abre este longo ensaio crítico com esta advertência: «Para servir de complemento a uma recente obra *Para além do Bem e do Mal* e acentuar-lhe o alcance»].

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (org.):

2000 *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes. [Uma Abertura para a diversidade de vertentes interpretativas].

OSBORN, Eric:

1978 *La Morale dans la Pensée Chrétienne Primitive*. Paris: Beauchesne. [O autor, Prof. de Novo Testamento e História da Igreja primitiva no Queen's College da Universidade de Melbourne, o título original da obra diz melhor de seu conteúdo *Padrões Éticos do Pensamento Cristão Primitivo*, analisa em especial o Novo Testamento, Clemente de Alexandria, Basílio o Grande, João Crisóstomo, Agostinho de Hipona].

PASCAL, Blaise:

1957 *Pensamentos*. Introdução e notas de Ch. M. des Granges; tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel.

PERRIN, Jean:

1948 *La Science et l'Espérance*. Prefácios de Louis de BROGLIE e Léon BLUM. Paris: PUF.

PIAGET, Jean:

1954 *Les Relations entre l'Affectivité et l'Intelligence dans le Développement Mental de l'Enfant*. «Les Cours de Sobonne». Paris: Centre de Documentation Universitaire. [Esta obra preciosa em que o A. ensaia um quadro analítico comparativo da gênese da afetividade e da inteligência. Não foi editada em livro; esta cópia a obtive em meu tempo de estudante em Paris].

1957 *Le Jugement Moral chez l'Enfant*. Avec le concours de sept collaborateurs. Paris: PUF (1ª edição de 1932). [Sem dúvida uma de suas pesquisas mais originais e criativas dessa dimensão fundamental do desenvolvimento humano, onde examina as regras do jogo, a coerção adulta e o realismo moral, a cooperação e o desenvolvimento da noção de justiça, as duas morais da criança e os tipos de relações sociais].

POPPER, Karl R.:

1959 *A Sociedade Democrática e seus Inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia. [Ensaio crítico minucioso e sistemático de Platão e Marx].

RECHERCHES ET DÉBATS:

1966 Morale humaine et morale chrétienne. Semaine des Intellectuels Catholiques (2-8/03/ 1966). Paris: Desclé de Brouwer.

RICŒUR, Paul:

1986 *LE MAL*. Um défi à la philosophie et à la théologie. Prólogo de Pierre Gisel. Genève: Editions Labor et Fides. [A reflexão crítica deste grande pensador].

RUSSELL, Bertrand:

1956 *O Casamento e a Moral*. São Paulo: CEN.

SARTRE, Jean Paul:

1947 *El Existencialismo es un Humanismo*. Buenos Aires: Sur.

SCHELER, Max:

1957 *Esencia y Formas de la Simpatía*. Buenos Aires: Losada.

SHAFTESBURY (Anthony Ashley-Cooper, 3º Conde de):

2016 *Exercícios* (Askhmata). Organização, tradução e apresentação de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. UNESP. [Lord SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper, Conde de - , 1671-1713), nascido em Wimborne St. Giles, Dorsetshire, filósofo e político, célebre escritor, foi o mais famoso representante da chamada moral do sentimento. Era neto de Anthony, Conde de SHAFTESBURY, estadista inglês a quem se deve a famosa lei do *habeas corpus*. Em oposição ao pessimismo de HOBBES, ele defende que o senso moral é inato nos seres humanos e que não se baseia em intelecção, mas na vivência interna, anterior e prévia a toda coerção externa. A influência de suas ideias estendeu-se sobre DIDEROT e sobre o romantismo alemão. Em 1711, SHAFTESBURY publicou uma recopilação de seus escritos (ensaios, diálogos, cartas) em 3 vols., com o título geral de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*.]

SMITH, Adam:

1999 *Teoria dos Sentimentos Morais* ou Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos. Biografia crítica por Dugald Stewart. Tradução de Lya Luft. Revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes.

SPINOZA:

1954 *ŒUVRES COMPLÈTES.* Bibliothèque de la Pléiade. Trad. e comentários de Roland Caillois, Madeleine Francès e Robert Misrahi. Paris: Gallimard. [Cf. *L'Éthique*, pp. 357-652].

UNAMUNO, Miguel:

1985 *DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA en los Hombres y en los Pueblos.* Prólogo por el P. Félix García. Madrid: Epasa-Calpe. [Um clássico].

VICTORA, Ceres *et Al.* (orgs.):

2004 *Antropologia e Ética*. O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF.

WAHL, Jean:

1951 *La Pensée de l'Existence*. Paris: Flammarion. [Longo ensaio centrado na filosofia de Kierkegaard e de Jaspers, explorando questões como pensamento existencial, verdade, historicidade, liberdade, escolha, tragédia, etc.].

ZARNSKE, Lilly:

1955 *Enfance et Conscience Morale* – Études psychologiques. Paris: Cerf [Traduzido do alemão por Henriette Bourdeau-Petit].

b) Algumas obras de referência

ABBAGNANO, Nicola:

1998 *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. [V. *Ética*, pp. 380-387].

MORA, José Ferrater:

2001 *Dicionário de Filosofia*, Tomo II (E-J). São Paulo: Loyola. [V. *Ética*, pp. 931-7]

VILLA, Mariano Moreno (dir.):

2000 *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*. S. Paulo: Paulus. [V. *Ética* (Fundamentação da), **Ética** (sistemas de), É. **da libertação**, É. **do Discurso**, É. **e Moral**, É. **e Política**, pp. 269-293].

MORA, José Ferrater:

2001 *Dicionário de Filosofia*, Tomo II (E-J). São Paulo: Loyola. [V. *Ética*, pp. 931-7]

ENCYCLOÆDIA BRITANNICA:

1964 Volume 8 (EDWARD *to* EXTRACT). Chicago, etc.: Encyclopædia Britannica. Inc. [V. **Ethics**, **Comparative, History of,** pp. 752-780].

ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL:

1981 Volume 9 (ESTRELA – FRANÇA). S. Paulo e Rio: Encyclopædia Britannica do Brasil Publicações Ltda. [V. *Ética*, pp. 4317-4323].

ENCICLOPEDIA GARZANTI DI FILOSOFIA, etc.:

1985 Milano: Garzanti Editore. [V. *ética*, pp. 279-294].

ENCYCLOPÆDIA UNIVERSALIS:

1985 Corpus v. 12 (M*ÉTABOLISME* – NIBELUNGEN). Paris: Encyclopædia Universalis France S. A. [V. **Morale**, pp. 611-619].

CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE:

1964 Volume XXXVI. *«Bibliographie de la Sociologia de la Vie Morale»* (*Œuvre collective de la «Section de Sociologie de la Connaissance et de la Vie Morale»*), Paris: PUF, pp. 133-184.